

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 13

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter:

David D. C. Braine, High Street 104/106, Aberdeen AB2 3HE, Great Britain

Prof. Dr. Ingo Broer, Klosterstraße 2, D-5901 Wilnsdorf 2

Prof. Dr. Christoph Burchard, Pferchelhang 29, D-6900 Heidelberg-Ziegelhausen

Prof. Dr. I. Howard Marshall, King's College, Aberdeen AB9 2UB, Great Britain

Prof. Dr. Michael Theobald, Schwendenerstraße 31/33, D-1000 Berlin 33

Dr. Franz Weißengruber, Lustenauer Straße 37, A-4020 Linz

Publiziert mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1988. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

CHRISTOPH BURCHARD

Senfkorn, Sauerteig, Schatz und Perle in Matthäus 13 5

MICHAEL THEOBALD

Gottessohn und Menschensohn

Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium 37

INGO BROER

„Der Herr ist dem Simon erschienen“ (Lk 24,34)

Zur Entstehung des Osterglaubens 81

DAVID D.C. BRAINE

The Inner Jewishness of St. John's Gospel as the Clue to the Inner Jewishness of Jesus 101

I. HOWARD MARSHALL

The Christology of the Pastoral Epistles 157

FRANZ WEISSENGRUBER

Zum Problem der Pseudepigraphie und des Kanons 179

FRANZ WEISSENGRUBER

Pax Romana und Pax Christiana 193

REZENSIONEN 205

Alt F., Liebe ist möglich (Fuchs) 218

Bammel E., Judaica (Fuchs) 227

Baudler G., Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse (Fuchs) 221

Berger K. — Colpe C., Religionsgeschichtliches Textbuch zum NT (Fuchs) 213

Biser E., Paulus für Christen (Fuchs) 234

Bornkamm G., Studien zum NT (Fuchs) 223

Broer I. — Werbick J., Auf Hoffnung hin sind wir erlöst (Fuchs) 240

Bruce F. F., Zeitgeschichte des NT (Fuchs) 212

Dictionnaire encyclopédique de la Bible (Fuchs) 205

Dommershausen W., Die Umwelt Jesu (Fuchs) 217

Dowley T. u. a., Biblische Stätten im Luftbild (Fuchs) 256

Drane J., Jesus (Fuchs) 216

Egger W., Methodenlehre zum NT (Fuchs) 206

Elliger W., Paulus in Griechenland (Fuchs) 239

Fossum J. E., The Name of God (Fuchs) 247

Holtz T., Der erste Brief an die Thessalonicher (Fuchs)	244
Jenkins S., Karten zur Bibel (Fuchs)	255
Junod E. — Kaestli J.-D., Acta Johannis (Weißengruber)	248
Karrer M., Die Johannesoffenbarung als Brief (Giesen)	245
Kellner W., Der Traum vom Menschensohn (Fuchs)	220
Kleine Konkordanz zur Lutherbibel '84 (Fuchs)	214
Kleinknecht K. Th., Der leidende Gerechtfertigte (Oberforcher)	237
Klößner M. — Tworuschka U., Ethik der Religionen (Fuchs)	217
Lampe P., Die stadtrömischen Christen (Fuchs)	251
Lang F., Die Briefe an die Korinther (Fuchs)	243
Levin Chr., Die Verheißung des neuen Bundes (Oberforcher)	210
Lüdemann G., Das frühe Christentum (Fuchs)	232
Lütgert W., Die Liebe im NT (Fuchs)	219
Marshall I. H., Biblische Inspiration (Borse)	207
Masom C. — Alexander P., Großer Bildführer zur Bibel (Fuchs)	255
Maurer H., Kleines Register zur Bibel (Fuchs)	214
Millard A. R., Schätze aus biblischer Zeit (Fuchs)	256
Mußner F., Die Kraft der Wurzel (Oberlinner)	223
Neugebauer F., Jesu Versuchung (Fuchs)	222
Orchard B. — Riley H., The Order of the Synoptics (Fuchs)	214
Osten-Sacken P., Evangelium und Tora (Fuchs)	235
Pesch R., Die Apostelgeschichte (Fuchs)	231
Rebell W., Gehorsam und Unabhängigkeit (Weißengruber)	236
Refoulé F., »... et ainsi tout Israël sera sauvé« (Hübner)	241
Schenk W., Die Sprache des Matthäus (Fuchs)	229
Schnackenburg R., Die sittliche Botschaft des NT (Fuchs)	218
Schniewind J., Nachgelassene Reden und Aufsätze (Fuchs)	228
Schwankl O., Die Sadduzäerfrage (Fuchs)	229
Spiegel E., Gewaltverzicht (Reisinger)	252
Theißen G., Der Schatten des Galiläers (Fuchs)	216
Warnecke H., Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus (Fuchs)	233
Wengst K., Pax Romana (Weißengruber)	253
Zahn Th., Die Offenbarung des Johannes (Fuchs)	244

„Der Herr ist dem Simon erschienen“ (Lk 24,34)

Zur Entstehung des Osterglaubens*

Kein Geringerer als Anton Vögtle ist es gewesen, der darauf hingewiesen hat, daß die Auferstehungsproblematik sozusagen den brisantesten Punkt der Wunderproblematik darstellt. Er sagt: „Wenn die ‚Wunder‘frage, die Transzendierung des Bereichs des historisch-analogisch Wahrscheinlichen, an einem Punkt brisant werden und fundamentale Bedeutung gewinnen kann, dann eben bei der Frage nach der Entstehung und dem ursprünglichen Sinn des Osterglaubens“.¹

Vögtle spricht zu Recht nicht nur von der Wunderfrage, sondern erläutert diese als die Frage nach der „Transzendierung des Bereichs des historisch-analogisch Wahrscheinlichen“, weil es sowohl bei der Wunder- als auch bei der Auferstehungsfrage um das Verhältnis von historischer Vernunft überhaupt zum Glauben geht. Es geht immer noch um das Verhältnis von zufälligen Geschichtsurteilen und notwendigen Vernunftwahrheiten bzw. um die mit diesen Formulierungen von Lessing gemeinte Sache. Nun ist dieses Verhältnis und dessen Klärung nicht unbedingt im Kompetenzbereich des Neutestamentlers, weswegen ich mich dem Bereich der zufälligen Geschichtswahrheiten zuwenden möchte. Es ist dies nicht nur eine Reverenz an den Lehrer, der gerade auf diesem Feld für die deutsche katholische Exegese – und nicht nur für diese! – *die* Fragen gestellt hat, die hier zu stellen waren, sondern es scheint mir eine um unserer selbst und der von uns zu vertretenen Sache willen absolute Notwendigkeit zu sein, daß wir uns hier größere Klarheit verschaffen und uns Rechenschaft darüber geben, was hier als angemessene Auskunft angesehen werden kann und was als unangemessene Auskunft abgetan werden muß. Und es scheint mir nur konsequent in der Linie der Arbeit des Lehrers zu liegen, wenn diese Frage in seiner Schule betont gestellt wird.

1. Sind wir ehrlich bei unserem Umgang mit den Wundergeschichten?

Zumindest für katholische Autoren gehört es wohl nicht nur zum guten Ton, sondern – aus welchen Gründen auch immer – schon zu einer Notwendigkeit, bei

* Erheblich überarbeiteter Vortrag vor den Schülern Anton Vögtes am 20. 9. 1986.

¹ A. Vögtle, Wie kann es zum Osterglauben?, in: *ders. - R. Pesch*, Wie kam es zum Osterglauben, Düsseldorf 1975, 11–131, hier 34.

den Wundergeschichten und ihrer faktischen Beurteilung zu betonen, daß diese Frage nicht nach dem, was man für möglich bzw. unmöglich hält, entschieden werden dürfe, sondern historisch entschieden werden müsse.² Was das heißt, brauche ich hier nicht näher zu erläutern — aber ich meine doch fragen zu dürfen und zu sollen, ob etwa das Vorliegen eines Symbolgehaltes, das Vorliegen einer schon fortgeschrittenen Stufe alttestamentlicher Schriftreflexion,³ der symbolische Gehalt von Orts-oder Personennamen,⁴ der literarische Charakter einer Wundergeschichte als Legende den *zwingenden* Schluß darauf zulassen, daß der Erzählung kein historischer Kern zugrundeliegt. Kann ich nicht einen Verkehrsunfall in ganz verschiedenen literarischen Gattungen zur Sprache bringen, kann ich nicht — vielleicht nicht über jeden Verkehrsunfall, aber wenigstens über einige — auch in der Form des Märchens oder der Legende erzählen? Unbeschadet der sicher zutreffenden Reflexion, daß verschiedene Zeiten ganz Verschiedenes für möglich bzw. unmöglich halten, und des daraus zu ziehenden Vorbehaltes, möchte ich also doch wenigstens fragen wollen, ob bei unserer Beurteilung der Wundergeschichten im Gegensatz zu allen gegenteiligen Beteuerungen nicht doch entscheidend *mitspielt*, was wir für möglich halten und was nicht. Wenn ich das richtig sehe und die Tatsache, daß die Exegeten, die stärker auf die literarische Beurteilung der einzelnen Geschichte abheben, zum gleichen oder zumindest ähnlichen Ergebnis kommen wie die sogenannten Klassiker, die schlichtweg nach dem Analogieprinzip verfahren, scheint ebenfalls in diese Richtung zu sprechen. Wenn ich das richtig sehe, dann ist für unsere Frage nach der Entstehung des Osterglaubens der Kern des Problems darin zu sehen, ob auch die Entstehung des Glaubens an den Auferstandenen dem Analogieprinzip unterliegt, oder ob wir hier, wenigstens hier, mit einer Ausnahme davon zu rechnen haben.

So sehr hier sofort detaillierte hermeneutische Überlegungen am Platze wären, stelle ich diese zurück, und versuche die Frage in einem kritischen Dialog mit Hans Kesslers Auferstehungsbuch⁵ zu erörtern, was nicht nur deswegen angemessen ist, weil es die neueste und umfassendste Monographie zum Thema ist, sondern auch deshalb, weil es sich zumindest in der Beurteilung der Erscheinungen des Auferstandenen gut deckt mit dem, was Anton Vögtle in der Auseinandersetzung mit

² Vgl. R. Pesch, Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage (QD, 52), Freiburg-Basel-Wien 1970, 142; A. Weiser, Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien, Stuttgart o. J., 118f.

³ Vgl. Weiser, Bibel, 118.

⁴ Vgl. Pesch, Taten, 141f.

⁵ H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985 (im folgenden nur mit Seitenangabe zitiert).

Rudolf Pesch vorgetragen hat,⁶ und weil Kesslers Buch der „Auferstehungs-Klassiker“ der nächsten Jahre zu werden verspricht.⁷ Die Fragen

1. ob diese Position historisch zwingend ist und
 2. welche Position für den Christen hier überhaupt annehmbar ist,
- waren für mich der Anlaß, diesen Diskussionsbeitrag zu übernehmen.

2. Die wichtigsten Argumente zur Entstehung des Osterglaubens in Kesslers Auferstehungsbuch

Auch Kessler geht davon aus, daß uns die Auferstehung nicht direkt zugänglich ist und der Auferstandene „nicht einfach eine empirisch vorfindliche Größe sein“ kann (137). „Das äußerste auf der Ebene historischer Methodik erreichbare Faktum ist der Osterglaube der Jünger“ (141). Bevor Kessler sich dann auf die Diskussion, was sich noch über das den Osterglauben auslösende Etwas erheben läßt, einläßt, betont er, zum Teil in Aufnahme eines Zitats von Walter Kasper: „Supranaturalismus oder Naturalismus — es ist offensichtlich, daß die Frage nach dem entscheidenden Neuanstoß für die Entstehung des Osterglaubens ein historisches ‚Grenzproblem‘ bildet, bei dem unweigerlich grundlegende systematische Voraussetzungen des Wirklichkeits- und Geschichtsverständnisses ins Spiel kommen und unversehens wirksam sind. Alles hängt daran, ob und in welcher Weise man eine metahistorische Dimension anerkennt und wie man sie dem Bereich des historisch Feststellbaren zuordnet“. Auf dieser Ebene der grundlegenden systematischen Voraussetzungen also fallen die Vorentscheidungen, die dann auf der Ebene der historischen Auseinandersetzung durchschlagen und diese weitgehend bestimmen“ (144). Obwohl die ältesten Auferstehungsformeln die Genese dieses Glaubens / dieser Erkenntnis nicht andeuten, gibt es andere, die ebenfalls vorpaulinische Tradition darstellen und die sich dafür auf Erscheinungen des Auferstandenen berufen (1 Kor 15,5–7; vgl. Lk 24,34; Apg 13,28.30f; 1,3 und 10,39f). Danach schon wird folgendes festgestellt: „Demnach hat — um das Ergebnis vorweg anzudeuten — die historisch konstatierbare Wende im Jüngerverhalten ihre Ursache in einer neuen Erfahrung der Jünger . . . Diese aber führt sich auf die Begegnung eines bestimmten Anderen (ab extra) als ihre Ursache zurück: auf die (Selbst-)Bekundung des erhöh-

⁶ Vgl. Vögtle, Osterglauben.

⁷ Vgl. die geradezu enthusiastische Besprechung des Buches von Kessler durch J. Blank, in: Orientierung 50 (1986) 62–65.

ten Gekreuzigten, also auf eine neue – sich durch die auferweckte Menschheit Jesu vermittelnde – Gotteserfahrung. Sie brachte den durch den Fluchtod Jesu am Kreuz in der Grundstruktur ihres Sich-Verstehens und Sich-Verhaltens radikal Erschütterten jene nicht selber herstellbare Gewißheit, daß Gott sich durch sein machtvolltes Rettungshandeln zu dem als Messiasprätendent hingerichteten Jesus bekannt hatte; und dies beantworteten sie dankend und lobpreisend mit dem Gottesbekenntnis: ‚Gott hat Jesus von den Toten auferweckt‘“ (145). Dann folgt eine Analyse von 1 Kor 15 sowie dessen, was Paulus über seine eigene Erfahrung sagt. Kessler weist zu 1 Kor 15 auf das hohe Alter dieser Tradition, ihre Anlehnung an die Sprache der LXX und darauf hin, daß der Inhalt dieser Formel nach Jerusalem weist.

Im einzelnen: 1 Kor 15 weist darauf hin, daß die Erscheinungsempfänger selbst auch davon überzeugt waren, Jesus als Auferstandenen gesehen zu haben; es handelt sich keineswegs um eine bloße Legitimationsformel; Subjekt der Erscheinung ist Gott bzw. Christus; es handelt sich um ein Sehen, nicht um einen bloßen Wortempfang; es geht „um ein Sichtbarwerden des gekreuzigten und von Gott in das endzeitliche Leben berufenen Jesus“.⁸ Wegen der Übernahme der Septuaginta-Theophanie-Formel kann es sich nicht um prophetische oder apokalyptische Visionen gehandelt haben. Denn die Septuaginta benutzt zum einen diese Formel, um auf die sich manifestierende Heilsgegenwart Gottes hinzuweisen, und beschränkt sie zum anderen auf die Väterzeit bis auf David und Salomo sowie auf die künftige Endzeit. Aus diesem Tatbestand schließt Kessler folgendes: „Wenn daher in 1 Kor 15,5.6f die Begegnung des auferstandenen Messias Jesus durch ὡφθη mit Dativ als Gotteserscheinung ausgedrückt wird, so wird sie nicht lediglich als irgendein Offenbarungswiderfahrnis, sondern als *das* Ereignis charakterisiert, das die endzeitlich-endgültige Heilsgegenwart Gottes manifestiert, mit dem also die endzeitliche Heilsgegenwart Gottes Wirklichkeit geworden ist. So beginnt mit dem in der ‚Erscheinung‘ begegnenden auferstandenen Jesus die schon durch den irdischen Jesus gebrachte Nähe der Gottesherrschaft definitiv als gegenwärtige Wirklichkeit“ (151).

Ich übergehe die Bemerkungen Kesslers zur Widerspiegelung des Damaskuserlebnisses in den paulinischen Schriften und gehe sofort über zu den Einwänden, die er gegen die verschiedenen Darstellungen und Erklärungen dieses den Osterglauben auslösenden Etwas bei David Friedrich Strauß, Rudolf Bultmann, Willi Marxsen, Edward Schillebeeckx und Rudolf Pesch vorträgt.

Die Einwände sind zum Teil grundsätzlicher Art, zum Teil konkret.

⁸ In Übernahme einer Formulierung von P. Stuhlmacher; vgl. *Kessler*, *Lebenden*, 149.

2.1 Das zu geringe Problembewußtsein der historisch-kritischen Methode

Gegen Strauß nimmt Kessler den von Jünger gegen Spinoza erhobenen Vorwurf auf, daß die historisch-kritische Methode „eine dem durchgängigen Interesse an der Ungeschichtlichkeit Gottes dienenden Methode“ sei, die das Wahre nur im allgemeinen finde und das Besondere seiner Besonderheit gerade beraube. „Die Bibel (und der christliche Glaube) enthalte jedoch ein grundlegend anderes Verständnis. Sie versteht ja Geschichte vom Wirken Gottes in dieser Geschichte her. Die Rede vom geschichtlichen Handeln Gottes ist hier nicht bloße Einkleidung oder beliebiger deutender Überbau, sondern einzig angemessener Ausdruck gemachter Erfahrung einer von außen andrängenden und Neues schaffenden Wirklichkeit. . . . Um den Anspruch der biblischen Zeugnisse überhaupt wahrnehmen zu können, muß die historisch-kritische Methode daher ein Mehr (nicht ein Weniger) an historisch kritischem Problembewußtsein entwickeln“ (169f).

2.2 Die Unableitbarkeit der Erscheinungen des Auferstandenen

Kessler wird nicht müde, immer wieder zu betonen, primärer Aspekt der Ostererfahrung sei „die den Jüngern widerfahrene Selbstbekundung und neue Gegenwart des auferstandenen Jesus“ (189), die „Realität der Auferstehung Jesu“ (181), die „Vor- und Überordnung des auferstandenen und erscheinenden Jesus Christus vor und über dem österlichen Glauben“, „die ontologisch neue Tat Gottes am gekreuzigten Jesus selbst“ (177). Fast stakkatohaft zieht sich dies durch alle seine Darlegungen. Und Kesslers Leitgedanke dürfte durchaus in dem folgenden, Formulierungen von David Friedrich Strauß aufnehmenden Zitat enthalten sein: „Muß man nicht sagen, daß auch ein solcher sich selbst neu erhebender und hochsteigernder Glaube, unmöglich zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den größten Gefahren hätte begeistern können“? (173).

Demgemäß betont Kessler, daß von Erscheinungen des Auferstandenen „schon ganz früh die Rede“ war (190) und daß von einem inneren Reifungsprozeß des Glaubens an die Auferstehung Jesu bzw. von einem Bekehrungsprozeß oder von Diskussionen, die den Glauben der Jünger an die Auferstehung zur Folge gehabt hätten, in den ältesten Schichten des Neuen Testaments nichts zu finden sei. „Es gibt keinen direkten Übergang vom Gekreuzigten zur Gemeinde – ohne einen wie immer zu denkenden österlichen Neuanstoß“ (205). Der Jünger Glaube war durch den Karfreitag so erschüttert, daß die Jünger diese „Sinnkrise des Karfreitags“ nicht von selbst überwinden konnten (201).

Gegen Ende dieses kritischen Durchgangs kommt Kessler dann – diesmal gegen Rudolf Pesch – noch einmal auf die schon unter 2.1 angesprochene Kritik an der historisch-kritischen Methode zu sprechen, und er wirft Pesch vor: „... er versäumt es, sich der Tragweite und Grenzen historisch-kritischer Methode selber zu vergewissern. Diese ist nämlich von ihrer Herkunft her durch einen Trend zur Reduktion auf das Allgemeine und Gleiche bzw. auf das Vorgegebene belastet und tut sich schwer, das Besondere, Einmalige, das nie Dagewesene und unableitbar Neue überhaupt angemessen zu würdigen ... Als ob all das, was je auf der Ebene geschichtlicher Greifbarkeit geschah, sich auch historisch, das heißt in erkennbarer Korrelation mit feststellbaren anderen Geschehnissen, müßte verifizieren lassen, ansonsten aber seinen Anspruch auf Wirklichkeit aufgeben müßte“ (206; vgl. auch 207).

Angesichts der im NT durchgängig bezeugten Selbstkundgabe des Auferstandenen, der Sinnkrise des Jünger Glaubens am Karfreitag, der Unableitbarkeit der Auferstehung eines Einzelnen aus jüdischem Vorstellungsmaterial bleibt nur die Annahme eines „von außen“ kommenden Neuanstoßes; „alle vorgelegten historisch-genetischen Erklärungen erwiesen sich als unzulänglich“ (212; vgl. 214f).

Die anschließende Überprüfung des näheren Charakters dieses Neuanstoßes ergibt nach der Ablehnung verschiedener Visionsmodelle unter ausdrücklichem Hinweis auf Anton Vögtle: „Eine Konkretisierung des *Wie* dieser Erscheinungen oder Offenbarungen des auferstandenen Gekreuzigten ist uns nicht möglich. Die Texte erlauben in der Tat, keine nachvollziehbare Vorstellung“ (Anton Vögtle) über die Art des Vorgangs“ (233f).

2.3 Ein geschlossener Entwurf

Die Geschlossenheit dieses Entwurfs, die hervorragend dokumentierten exegetischen Partien verdienen trotz mancher Wiederholungen durchaus Bewunderung. Hier wird der Leser zweifelsohne nicht vom Dogmatiker von Pontius zu Pilatus geschickt, sondern es handelt sich durchaus um eine auf der Höhe der Literatur befindliche, auch exegetische Arbeit, wenn auch deutlich und offen mit systematischem Interesse. Ob auch Kesslers Entschlossenheit bewunderungswürdig ist, hier nun den Einbruch des Supranaturalen in die Geschichte, der nach dem Glauben ja permanent geschieht, sozusagen dingfest zu machen, bleibt zu prüfen.

3. Kritische Anfragen

Ich möchte folgende kritische Überlegungen zur Diskussion stellen:

3.1 Die historisch-kritische Methode, das Allgemeine und das Besondere

Die Kritik an der historisch-kritischen Methode und deren Reduktion auf das Allgemeine trifft zu. Das hat freilich E. Troeltsch⁹ auch schon gesehen, betont er doch, daß die Allmacht der Analogie zwar die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens einschließt, fährt aber sogleich fort, daß diese prinzipielle Gleichartigkeit „freilich keine Gleichheit ist, sondern den Unterschieden allen möglichen Raum läßt, im übrigen aber jedesmal einen Kern gemeinsamer Gleichartigkeit voraussetzt“ (732). „Damit ist nicht gesagt, daß damit seine Originalität zu leugnen sei. Seine Originalität ist nur analog derjenigen, die auch sonst in diesen Zusammenhängen hervortritt . . .“ (736). Es gibt also nach Troeltsch neben aller Analogielosigkeit des Besonderen an jedem Besonderem auch etwas Allgemeines, Analoges. Immerhin ist die historisch-kritische Methode ja gerade gegen die dogmatische Methode entwickelt worden, deren „Tatsachen sind andere als die der gewöhnlichen Geschichte und können daher durch Kritik nicht festgestellt und nicht erschüttert werden“ (740). Und Troeltsch wird dabei ganz grundsätzlich: „Sie kann die Analogien nicht zugeben und nicht verwerten, weil sie dadurch gerade ihr eigenstes Wesen aufgeben würde, das gerade in der Leugnung jeder analogischen Gleichartigkeit des Christentums mit andern religiösen Entwicklungen besteht“ (740). — Angesichts der unbestreitbaren Erfolge der historisch-kritischen Methode, die uns zahlreiche Texte des Neuen Testaments nicht nur besser zu verstehen gelehrt, sondern auch ganzen Generationen das Glauben wieder möglich gemacht hat — wo wären wir heutigen Neutestamentler denn ohne die historisch-kritische Methode? Ich kann mir nicht denken, daß unsere Generation zu jener Art von *restrictio mentalis* oder manchmal auch *sacrificium intellectus* bereit gewesen wäre, wie sie frühere Exegetengenerationen gebracht haben —, sollte trotz zuzugebender Aporien der historisch-kritischen Methode diese nicht zu früh aufgegeben werden, zumal das historisch-kritische Verfahren ja doch wohl unteilbar ist — entweder man verfährt historisch-kritisch oder nicht. Man kann wohl kaum sagen, *hier* darf man historisch-kritisch verfahren, *dort* aber nicht, weil damit das ganze Verfahren in Frage gestellt ist.

Immerhin muß Kessler darüber hinaus auch gefragt werden, ob nicht sein Ergebnis der Unableitbarkeit des Osterglaubens und dessen Entstehung „aus der nicht selbst erzeugten, unvermutet und überraschend auf sie zukommenden und sie

⁹ E. Troeltsch, Über die historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Aalen 1962, 729–753, hier 732 (im folgenden nur mit Seitenangabe zitiert).

hinreißenden Begegnung des Auferstandenen“ (214f) ebenso auf einer dogmatischen Prämisse beruht wie alle Urteile der historisch-kritischen Methode. Jedenfalls – ich möchte das nicht behaupten, sondern lieber fragen – darf gefragt werden, ob der folgende Satz Ergebnis der Analyse oder Prämisse der Untersuchung ist: Die Zeugen „sind bestimmte, konkrete Zeugen einer neuen, geschichtlich konkreten Wirklichkeit, die von Gott her zu ihnen kommt, die daher selbst die Bedingungen ihrer Erkenntnis (zumindest mit) stellt und die man nicht unter schon vorgegebene Bedingungen stellen kann. Sonst nämlich würde sie als neu ankommende Wirklichkeit qualitativ anderer, neuer Art überhaupt nicht zugelassen“ (218).

3.2 Bemerkungen zum Verständnis der Erscheinungen des Auferstandenen und zu ihrer Versprachlichung

Ich denke, daß man Kessler, was die Einzelkritik angeht, einfach eine ganze Reihe von Beobachtungen abnehmen muß. Es ist keine alte Schicht im Neuen Testament erkennbar, die Hinweise darauf enthält, daß der Glaube der Jünger an die Auferstehung bei diesen aufgrund von Diskussionen oder aufgrund eines Bekehrungsprozesses entstanden ist; die in 1 Kor 15 genannten Jünger waren selbstverständlich überzeugt, „Jesus nach seinem realen Tod (...) als in neuer Lebendigkeit Gegenwärtigem, das heißt als Auferstandenem begegnet zu sein“ (147). Nach allem, was wir wissen, ist auch eine tiefe Erschütterung des Glaubens der Jünger an Jesus durch den Karfreitag anzunehmen, und auch die Tatsache, daß von einem Einzelnen als Realität ausgesagt wird, was die Zeitgenossen allenfalls am Ende der Zeiten für alle erwartet haben, ist zweifellos überraschend.

3.2.1 Der Inhalt der Erscheinungen

Bedenken meinerseits unterliegt die Behauptung, in dieser letztlich nicht mehr aufzuklärenden Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern sei das „Auf-erweckt-, Erhöht-, Lebendig- und Gegenwärtigsein Jesu“ „unmittelbar offenbar“ geworden (219, vgl. auch 218: Der Erscheinungsvorgang muß für die Jünger „eindeutig, von ihm selbst her evident und deshalb spontan [also vor aller weiteren Reflexion] verständlich gewesen sein“).¹⁰ Und Gleiches gelte für „die Einheit Gottes mit dem auferstandenen Gekreuzigten und umgekehrt“ (219).¹¹ Schon die Darlegun-

¹⁰ Vgl. auch *G. Friedrich*, Die Auferweckung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger?, in: *KuD* 17 (1971) 153–187, hier 159: „... bei den Erscheinungen vollzogen sich Informationen, die alle Reflexion unnötig machten“.

¹¹ *Kessler*, Lebenden, 152 war ὡφθῆ noch „(nachträglicher, aber früher) Reflex und Ausdruck einer sehr inhaltsreichen Erfahrung“.

gen Kesslers im Anschluß an H. W. Bartsch über die Benutzung der Theophanieformel scheinen mir dieser Unmittelbarkeit zu widerstreiten. Denn träfe die Beobachtung Bartschs zu, daß ὡφθῆ in der Septuaginta auf die Väterzeit bis Salomo beschränkt ist und darüber hinaus nur für die Endzeit gebraucht wird, so muß es sich dabei angesichts der Entstehungsgeschichte der Septuaginta ja nicht nur um einen bewußten, sondern auch um einen tradierten Vorgang handeln, zumal dieser sogar auch in den alttestamentlichen Apokryphen beobachtbar sein soll.¹² Will man nicht annehmen, die Erfahrung des Auferstandenen habe auch beinhaltet, wie sie zu verbalisieren sei, so wird man mit Vögtle annehmen dürfen: „Wenn die Formulierung der vorpaulinischen und von Paulus übernommenen Bekenntnistradition 1 Kor 15,3b–5 höchstwahrscheinlich die Gotteserscheinungsformel aufnahm, setzt jene Formulierung nicht nur bereits den durch sie zum Ausdruck gebrachten Osterglauben, sondern auch *die Reflexion* auf die Gotteserscheinungsformel als Deute- und Beschreibungsmodell voraus“¹³ und von daher wohl nicht von einer unmittelbaren Einsicht sprechen können. Vögtle stimmt mit Kessler im übrigen durchaus überein, wenn er betont: „Wenn die vorpaulinische Traditionsformel 1 Kor 15,3b–5 zur Kennzeichnung des die Auferweckungsaussage begründenden Widerfahrnisses bewußt das ‚er erschien‘ der alttestamentlichen Gottesoffenbarung aufnahm, kann meines Erachtens *kein Zweifel* bestehen, daß *dieser Schritt bereits den Glauben an die Erhöhung Jesu in den Himmel voraussetzt, und zwar nicht etwa zu einem rein passiven, sondern zu einem höchst aktionsmächtigen Status*. Nur unter der Voraussetzung, daß der Auferweckte als im Himmel befindliche und mit gottgleicher Aktionsmacht ausgestattete Größe vorgestellt ist, konnte man sinnvollerweise auf die Idee kommen, das ‚er ließ sich sehen‘ der Gotteserscheinungen vom auferweckten Jesus auszusagen“.¹⁴ Aber Vögtle differiert, wenn er anschließend ausführt: „Aber *der Kernpunkt des Problems* ist ja nicht, ob der so verstandene Glaube an die Auferweckung und Erhöhung Jesu zum Zeitpunkt der Bildung der Bekenntnistradition 1 Kor 15,3b–5 schon existierte – was sich meines Erachtens sinnvollerweise nicht bezweifeln läßt –, sondern zunächst die Frage: Wie sollen Simon und die Zwölf ‚gesehen‘, ‚wahrgenommen‘ haben können, daß Jesus nicht nur wieder lebendig gemacht wurde, sondern bei Gott im Himmel ist und sich im Besitz gottgleicher Aktionsfähigkeit vom Himmel her zu sehen gibt“?¹⁵ – Dem ist nichts hinzuzufügen.

¹² Vgl. Kessler, *Lebenden*, 150, Anm. 35.

¹³ Vögtle, *Osterglauben*, 66.

¹⁴ Vögtle, *Osterglauben*, 58; vgl. auch P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi*, II/1: Neues Testament, in: TRE IV, 478–513, hier 493, Zeile 45ff.

¹⁵ Vögtle, *Osterglauben*, 58f.

3.2.2 Die Gottes-Erscheinungsformel in der Septuaginta

Daß die Verbalisierung der Erscheinungen mit Hilfe der Theophanieformel Ergebnis eines Reflexionsprozesses und nicht unmittelbar mit den Erscheinungen selbst gegeben war, dürfte sich ja auch aus der Tatsache ergeben, daß wir neutestamentliches Formelgut kennen, das mit seiner Aussage hinter dem von Vögtle und Kessler explizierten Inhalt des ὡφθη zurückbleibt, vgl. Röm 1,3.¹⁶ Es würde also nach meinem Dafürhalten dem neutestamentlichen Befund eher eine Erklärung des den Osterglauben begründenden Ereignisses gerecht, die nicht zuviel in dieses hineinlegt, und es vielleicht am ehesten auf das Überzeugtwerden vom Nicht-Im-Tode-Geblieben-Sein des gekreuzigten Jesus, also von seiner neuen Lebendigkeit, beschränkt sein läßt.

Was nun die Übernahme der Theophanieformel in 1 Kor 15 angeht, so muß zwischen dem Tatbestand und seiner Interpretation – Bartsch sieht ja in der Septuaginta-Verwendung einen deutlichen Hinweis auf die vergangene und zukünftige Heilsgegenwart Jahwes – unterschieden werden. Selbst der objektive Tatbestand, z. B. die Wortstatistik, ist ja häufig nicht eindeutig. Gleichheit in der Oberflächenstruktur bedeutet keineswegs Gleichheit der Tiefenstruktur und umgekehrt.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß in der Septuaginta für die Theophanie Jahwes bevorzugt ὡφθη und Dativ gebraucht wird. Nimmt man auch die Belege hinzu, wo der Erscheinungsempfänger mit ἐν oder πρὸς angeführt wird, so stößt man auf ca. 25 Belege, von denen nur zwei sich nicht auf Jahwe/ die Weisheit oder eine andere Erscheinung (2 Makk 3,25) beziehen:

2 Kön 14,11 καὶ ὡφθη(σαν) προσώποις

(von Amazja und Joasch – der Vaticanus liest hier den Singular)

1 Makk 9,27 ἀφ' ἧς ἡμέρας οὐκ ὡφθη προφήτης αὐτοῖς

Gerade der letzte Beleg scheint mir besonders bedenkenswert.

Aber es gibt auch ὡφθη-Belege ohne Dativ (4), etwa Gen 22,14; Ex 16,10. Einen qualitativen Unterschied zu den Formen mit Dativ kann ich hier nicht erkennen. Daneben gibt es freilich nun auch Belege, wo ὡφθη ohne Dativ in ganz anderem Sinn auftaucht. Vgl. schon Gen 1,9; Hld 2,12; 1 Makk 4,6.19. Vergleicht man aufgrund dieses unterschiedlichen Befundes die anderen ὁράω-Belege im Passiv mit und ohne Dativ, so zeigt sich ein sehr buntes Bild; in beiden Gruppen begegnen eine ganze Reihe von Belegen für Gotteserscheinungen, aber wesentlich mehr Belege für ganz anderes. Der profanste Beleg dürfte in 1 Kön 3,16 zu finden sein: „Damals

¹⁶ Vgl. dazu nur D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 35 und die dort angegebene Literatur; bes. Wengst.

kamen (ᾠφθησαν) zwei Dirnen und traten vor den König“. Interessant scheint mir noch der Hinweis, daß in Num 14,22; Ri 13,22; Gen 16,13 mit εἶδον bzw. ὁρῶντες auf die mit ᾠφθῇ wiedergegebene Erscheinung Bezug genommen werden kann, was ja bei Paulus in 1 Kor 9,1 ebenfalls der Fall ist. (Vgl. auch Num 22,31; 1 Kön 28,13). Ich meine also trotz des erdrückenden Übergewichts bei den ᾠφθῇ-Belegen mit Dativ daran festhalten zu dürfen, daß es in der Septuaginta auch einen abgeschliffenen Gebrauch von ᾠφθῇ gibt,¹⁷ der uns davor warnen sollte, in das ᾠφθῇ in 1 Kor 15 zuviel hineinzulegen. Ich wäre jedenfalls vorsichtig, die Begegnung in 1 Kor 15,5.6f als „Gotteserscheinung“ zu bezeichnen, und davon zu sprechen, daß ᾠφθῇ diese Begegnung als „die endzeitlich-endgültige Heilsgegenwart Gottes“ qualifiziert.

3.2.3 Die Erscheinungen des Auferstandenen und das Prinzip der Analogie

Ein weiteres Problem ist die Frage, wie die Erscheinungen des Auferstandenen historisch-kritisch, also nach dem Prinzip der Analogie, anzusehen sind. Ich kann ja bei der Betrachtung der Erscheinungen nicht davon absehen, daß im Alten Testament eine nicht unbeträchtliche Zahl von Erscheinungen berichtet sind. Auch wenn man Kessler zugeben wird, daß die Jünger aufgrund des Karfreitags in einer (völlig?) anderen Lage waren als die meisten, wenn nicht alle Erscheinungsempfänger des AT, so kann man von dieser Parallelität doch nicht einfach absehen.

Das gleiche gilt m.E. auch für die Berichte aus der heidnischen Antike. Ich bin mir keineswegs sicher, ob der Hinweis von Kessler (150, Anm. 33), daß hier erhebliche Unterschiede in der Terminologie vorliegen, etwas besagt, zumal Friedrich auf die geringe Konstanz der Begrifflichkeit in der griechischen Antike hingewiesen hat. „Es gibt etwa 40 verschiedene Ausdrücke, die man verwendet, um den Vorgang und die Feststellung der Entrückung zu beschreiben“.¹⁸ Wir kommen an der Tatsache, daß aus der Antike zahlreiche Belege von Erscheinungen erhalten sind, einfach nicht vorbei, und die Hybris, aus allen diesen Erzählungen nur die eine als auf einer wie auch immer zu erklärenden sicheren Grundlage basieren zu lassen, ist m.E. nicht gestattet, wobei gesagt werden muß, daß Kessler sich dazu nicht detailliert äußert. Seinem Urteil freilich: „Die fiktionalen hellenistischen Erscheinungs-

¹⁷ Vgl. dazu auch I. Broer, „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens, in: L. Oberlinner (Hg), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD, 105), Freiburg-Basel-Wien 1986, 39–62, hier 57ff.

¹⁸ Friedrich, Auferweckung, 171; vgl. F. Pfister, Epiphanie, in: PRE Supplementband IV, 277–323, hier 279ff.

texte sind kein Einwand gegen die Realität der Begegnungen des auferstandenen Jesus“ (150, Anm. 33) ist entgegenzuhalten, daß das Epitheton fiktional jedenfalls nicht von vornherein auf alle hellenistischen und vorhellenistischen Erscheinungstexte übertragen werden darf. Immerhin darf man doch wohl auf das Urteil von F. Pfister hinweisen, der feststellt: „Daß Visionen – nicht bloß Traumerscheinungen – auch im Altertum bei hierzu veranlagten Menschen vorkamen und daß E.(piphanien) bei Massensuggestionen auch von vielen gesehen wurden, daran ist kein Zweifel, wenn man ähnliche Erscheinungen aus andern Zeiten berücksichtigt. Ohne tatsächliche Visionen wäre auch die Fülle der antiken E.(piphanie)-Berichte kaum erklärbar“. ¹⁹

3.2.4 Strukturschema („Gattung“) und historische Kritik

Bevor ich hier fortfahre, möchte ich noch einem Einwand Kesslers von vornherein begegnen: Kessler weist u. a. darauf hin, daß die alten Formeln überhaupt nicht von hellenistischer Visionsterminologie beeinflusst sind, daß dies aber sehr wohl für die späteren Erscheinungstexte gilt (vgl. z.B. 156f). Wie vorhin schon zu den Wundergeschichten so würde ich auch hier sagen, daß die Benutzung/Anlehnung an eine Gattung Visionsgeschichte als solche über den zugrundeliegenden historischen Gehalt keinerlei Aussage zuläßt. Der Schreiber hat vielmehr das, was er darstellen wollte, als „Vision“ begriffen und deswegen entsprechend dargestellt – über die Wahrheit oder Unwahrheit ist von der Gattung und deren Gebrauch durch den Erzähler her überhaupt kein Urteil möglich. Es ist daher ein grober Fehlschluß, dem freilich auch berühmte Exegeten unterliegen, wenn Eugen Drewermann – hier zu den Erscheinungs- und Berufungsgeschichten – feststellt: „Dieser Aufbau ist so *stereotyp*, daß er eine Erscheinungs- und Berufungsgeschichte auf klassische Weise charakterisiert, obwohl kleinere Abweichungen in Einzelfällen natürlich vorkommen mögen. Ein solch feststehender formaler Schematismus des Aufbaus muß indessen in historisch-kritischer Sicht von vornherein gegen die historische Wahrscheinlichkeit derartiger Erzählungen sprechen, und wie fast immer bei dieser Methode, enden die hypothetischen Rekonstruktionsversuche der geschichtlichen Wahrheit hinter den einzelnen Berichten auch hier mit der üblichen vagen Feststellung, bestimmte historische Erfahrungen, die nicht weiter bestimmbar seien, könnten vielleicht den Anlaß dieser Erzählungen gebildet haben ...“. ²⁰ Ich halte dafür, das $\omega\phi\theta\eta$ nicht in eine so große Sonderrolle hineinzudrängen, weil sowohl in der

¹⁹ Pfister, Epiphanie, 316.

²⁰ E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, II: Die Wahrheit der Werke und der Worte, Olten-Freiburg 1985, 329f.

Septuaginta als auch im Neuen Testament, das, was mit ὥφθη umschrieben wurde, ebenso mit εἶδον oder ähnlich umschrieben (vgl. außer den oben genannten AT-Belegen z. B. Num 22,31; für das NT vgl. 1 Kor 9,1) und dieses εἶδον auch für das Sehen des Apokalyptikers benutzt werden kann.

3.3 „Erscheinungen“ heute

Ich gehe im Folgenden von der Voraussetzung aus, daß jenes nicht mehr Aufklärbare, das die Jünger mit ὥφθη umschrieben haben, zumindest im Zusammenhang mit anderen Erscheinungsphänomenen der Antike gesehen werden darf und muß, und versuche, von dieser Annahme aus, die Dinge wenigstens nach meinem Dafürhalten ein wenig voranzutreiben. Ich beginne mit einigen Texten aus den letzten 100 Jahren, die nach meinem Ermessen für das Verständnis der Erscheinungs-/Visionstexte von Bedeutung sind:

„Sie wissen, daß der Todesengel auch mich zu Boden streckte, und beinahe wäre es ihm gelungen, mich von seiner Tafel zu löschen. Seither bin ich praktisch ein Invalid und erhole mich nur sehr sehr langsam von den Pfeilen, die mich von allen Seiten trafen. Zum Glück hat mein Kopf nicht gelitten, und ich konnte mich wieder in meiner wissenschaftlichen Arbeit vergessen. Alles in allem war mir meine Krankheit eine überaus wertvolle Erfahrung; sie gab mir die kostbare Gelegenheit, einen Blick hinter den Schleier zu tun. Nur das ist schwierig: sich vom Körper zu lösen, nackt zu werden und leer von Welt und Ich-Willen. Wenn man den rasenden Lebenswillen aufgeben kann und wenn es einem vorkommt, als fiele man in bodenlosen Nebel, dann beginnt das *wahre* Leben mit allem, wozu man gemeint war und was man nie erreichte. Das ist etwas unaussprechlich Großes. Ich war frei, vollständig frei und ganz, wie ich mich nie zuvor gefühlt hatte. Ich war 1500 Kilometer von der Erde entfernt und sah sie als eine ungeheuer große Kugel, die in unsagbar schönem blauem Licht erstrahlte. Ich befand mich an einem Punkt genau über der Südspitze Indiens, die in bläulich-silbernem Licht leuchtete, und Ceylon lag wie ein schimmernder Opal im tiefen blauen Meer. Ich war im Universum, und dort befand sich ein großer, einsamer Fels, in den ein Tempel eingebaut war. Ich sah seinen Eingang, erleuchtet von tausend kleinen, mit Kokosöl gespeisten Flämmchen, und wußte, daß ich den Tempel betreten mußte und dann alles Wissen erlangen würde. Doch in diesem Augenblick erschien ein Bote von meiner Welt (bis dahin eine ganz unbedeutende Ecke des Universums) und sagte, ich dürfte sie nicht verlassen – und in dem Augenblick brach die ganze Vision zusammen. Aber von da an schlief ich während drei Wochen (am Tag) und erwachte jede Nacht im Universum und erlebte die ganze Vision. Nicht ich war mit irgend jemandem oder irgend etwas ver-

einigt — es war vereinigt, es war der Hierosgamos, das mystische Lamm. Es war ein stummes, unsichtbares Fest, und ein unvergleichliches, unbeschreibliches Gefühl ewiger Seligkeit durchdrang es; nie hätte ich geglaubt, daß ein solches Gefühl im Bereich menschlicher Erfahrung läge. Von außen gesehen und solange wir außerhalb des Todes stehen, ist er von größter Grausamkeit. Aber sobald man darinsteht, erlebt man ein so starkes Gefühl von Ganzheit und Frieden und Erfüllung, daß man nicht mehr zurückkehren möchte. In der Tat litt ich während des ersten Monats nach meiner ersten Vision unter dunklen Depressionen, weil ich spürte, daß ich mich erholte. Das war wie sterben. Ich wollte nicht leben und in dieses fragmentarische, beschränkte, enge, beinahe mechanische Leben zurückkehren . . .“.²¹

„Ich komme von einer Reise in Deutschland in die Schweiz zurück. Ich bin von Brandwunden bedeckt, und meine Kleider sind von Feuer durchlöchert, denn ich war Zeuge davon, wie Feuer wie ein Regen vom Himmel fiel und die Städte Deutschlands verzehrte. Damit war die Andeutung verbunden, daß das ‚Stichjahr‘ 1940 sei“.²²

Daß es sich dabei nicht nur um individuelle Empfindungen handelt, zeigt folgender Text:

„Mein Sohn ist Offizier in einem katholischen Infanterieregiment. Er erzählte mir, daß seine Soldaten eine Kollektivvision hatten: der selige Bruder Niklaus von der Flüe reckte seine Hände gegen den Rhein hin aus, um die deutschen Truppen, die sich unsern Grenzen näherten, abzuwehren“.²³

„Pan ist der Geißbock geblieben neben der Herde der Satyrn. Ich selbst habe eine Epiphanie von ihm erlebt, als ich in einem Hohlwege Arkadiens ritt und plötzlich über meinem Kopfe in den Ästen eines Baumes ein würdiger Bock erschien und ohne sich zu rühren auf Roß und Reiter unter sich herabsah“.²⁴

3.4 Der Graben des Karfreitags

Wenn wir Kessler gerecht werden wollen, und das ist unbedingt unsere Absicht, dürfen wir bei der näheren Betrachtung dieser Phänomene die von ihm genannten,

²¹ C. G. Jung, Briefe, I: 1906–1945, Olten-Freiburg 1972, 442f. — Ich danke Herrn Kollegen W. Rebell für den Hinweis auf C. G. Jung.

²² Jung, Briefe, 359, Anm. 1. — Vgl. auch den Hinweis ebenda, daß dieser Traum C. G. Jung bis zum Ausbruch des 2. Weltkrieges verfolgt hat.

²³ Jung, Briefe, 451, Anm. 2.

²⁴ U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Der Glaube der Hellenen, I, Darmstadt 1976, 151. Vgl. auch die zahlreichen Visionsberichte bei E. Benz, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969.

freilich auch sonst bekannten Besonderheiten bei den Erscheinungen des Auferstandenen nicht außer acht lassen, wie etwa das Scheitern des Karfreitags, die Unableitbarkeit der Auferstehung eines Einzelnen als Vorwegnahme der eschatologischen Auferstehung usw.

3.4.1 Zwei Arten von Erscheinungen

Dies scheint möglich, wenn man der wohl von C. G. Jung stark beeinflussten Analyse von Visionen etc. durch E. Drewermann folgt. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß ich mir das *ganze* Drewermannsche Konzept zu eigen mache, *in diesem Punkte* jedoch scheint es mir für das Verständnis der Phänomene hilfreich zu sein. Drewermann²⁵ unterscheidet zwischen Vision und Erscheinung, letztere bezieht er vor allem auf die Berufungs-„Visionen“ und sieht ihren Sinn „in der zunächst als bedrohlich, mindestens als unerwünscht erlebten Beauftragung des Ichs“, während einer Vision gerade dieses Bedrohliche mangelt, sie vermittelt „Geborgenheit, mit der das Ich selber sich dem Göttlichen nahe fühlt“ (346f). Verschaffen die Visionen ein „Höchstmaß an Glück“, vermittelt durch „die Gewißheit der eigenen Bestimmung und Berufung“, sind die Visionen also gerade „Versicherung des Seins“ und dienen „vorwiegend der Beruhigung, Versöhnung und Akzeptation des Ichs“ (348), die in der „Akzeptation des Ichs durch das Über-Ich“ (349) ihren Grund haben – als Modelle dienen Drewermann die Verklärungsszene auf dem Tabor und die Stärkung Jesu durch einen Engel im Garten Gethsemane (Lk 22,39–46) –, so sind die Berufungserscheinungen durch „eine schwere Erschütterung des Ichs“ gekennzeichnet (349), bei dem dieses „gewissermaßen seine Grenzen verliert und ... schutzlos allen Einflüssen des Unbewußten ausgeliefert ist“ (336). Leider sind die Drewermannschen Äußerungen hierzu nicht so klar wie zu den Visionen im engeren Sinne, wie er sie nennt, da er bei der Behandlung der Berufungserscheinungen auch noch einer Reihe ganz anderer Fragen nachgeht. Auf der einen Seite dürften sie mit tiefster Angst verbunden sein, „wie sie ein Tier empfinden mag, wenn es unrettbar von allen Seiten von seinen Feinden umstellt ist“ (336), auf der anderen Seite dürfte aber auch gelten, was Dostojewski im „Der Idiot“ vom Zustand vor einem epileptischen Anfall sagt: „Das Empfinden des Lebens und das Selbstbewußtsein verzehnfachten sich fast in diesen Augenblicken, die nur die Dauer eines Blitzes hatten. Verstand und Herz wurden von einem ungewöhnlichen Licht durchdrungen, alle seine Zweifel und alle seine Unruhe schienen sich auf einmal zu besänftigen und in eine höhere Ruhe aufzulösen, die von einer hellen harmonischen Freude und Hoffnung und von der Vernunft und der Erkenntnis der

²⁵ Drewermann, Tiefenpsychologie, 346ff (im folgenden nur mit Seitenangabe zitiert).

Endursachen erfüllt war. Diese lichten Momente waren aber nur die Vorahnung jener endgültigen Sekunde (es dauerte nie mehr als eine Sekunde), mit welcher der Anfall selbst begann. Diese Sekunde war natürlich unerträglich“ (337). Bei der Reflexion des epileptisch Kranken, ob er dieses Aufleuchten als „höheres Sein“ bewerten oder „zu den niedrigsten Momenten“ zählen solle, kommt dieser zu dem Ergebnis: „Was folgt denn daraus, daß es eine Krankheit ist?“ fragte er sich, „wen geht es etwas an, daß diese Spannung anormal ist, wenn das Resultat selbst, wenn der Augenblick dieser Empfindung, im gesunden Zustand betrachtet und ins Gedächtnis zurückgerufen, sich als im höchsten Grade harmonisch und schön erweist und ein bis dahin nie gekanntes Gefühl der Fülle, des Gleichmaßes, der Versöhnung und des begeisterten, an ein Gebet erinnernden Aufgehens in die höchste Synthese des Lebens ergibt?“ (337f). Diese doppelseitige Beschreibung der Erscheinung wird von folgendem Zitat bestätigt: „Wenn wir soeben gesagt haben, in den Erscheinungs- und Berufungsgeschichten“ – Drewermann spricht also durchaus von entsprechenden *Geschichten*, in denen er die psychologisch feststellbaren Gegebenheiten wenigstens zum Teil wiederfindet – „drohe das Ich vom Unbewußten zunächst überfallartig heimgesucht und weggespült zu werden“ – man denke an das über die Angst des Tieres Gesagte –, „ehe es sich schließlich in einer tieferen Wahrheit getragen und angenommen fühle“ (361) – also jene Angst war nur ein vorübergehender Zustand, der überwunden und abgelöst wird von einer „hellen harmonischen Freude und Hoffnung“ (Dostojewski) (337) – aber der Satz Drewermanns geht noch weiter und er kommt in der Fortsetzung von diesem ekstatischen Erleben zu dem Spezifikum der alttestamentlichen Prophetenberufungen, indem er fortfährt: „... so können wir speziell von der prophetischen Berufung noch weit stärker sagen, daß in ihr das Ich des Einzelnen in unvergleichlicher Weise sich von dem Ich Gottes aufgerufen und bestätigt sieht“. Und jetzt kommt m.E. das für uns Entscheidende: „Während eine Berufung an sich noch relativ konform zu den Überzeugungen und Lebensinhalten der Allgemeinheit ausgerichtet sein kann, scheint es ein Hauptmerkmal bei der *prophetischen* Berufung zu bilden, daß in ihr die Vereinzelung, die Individualisierung, unter dem Anspruch des absoluten Ichs Gottes zu einer radikalen Unterscheidung, ja, zur Trennung und Entgegensetzung des bewußten Ichs gegenüber dem kollektiven Unbewußten kommt“ (361).

3.4.2 Die Propheten-Berufungen des Alten Testaments und die Erscheinungen des Auferstandenen, oder: die Erscheinungen des Auferstandenen und der Gräben des Karfreitags

Es kommt in unserem Zusammenhang weniger auf die theologische, als auf die

psychologische Deutung an. Die Propheten Israels wagen es nach Drewermann „mit ungeheurem Mut, alle irdischen Sicherungen, alle Versicherungen von außen, alle kollektiven Beruhigungen in der bürgerlichen Wärme des ‚So machen’s alle‘ zu zerbrechen und ungeschützt, in der Freiheit ihres Ichs, dem Volk, der Kultur, dem Sentiment ihrer Zeit gegenüber- und entgegenzutreten, gestützt auf nichts als ihr eigenes Ich und den Gott, der dieses Ich berief, Jahwe“ (362).

Drewermann sieht also das Konstitutive der Berufungserscheinung gerade in dem Gegensatz zum und in dem Sich-Absetzen vom Allgemeingültigen. Das sei noch durch zwei Zitate bestätigt: „Der wahre Prophet entwickelt sich nicht in Abhängigkeit und in der Gunst des Königsichs“ – und dieses Ich des Königs ist nach Drewermann „*wesentlich* nicht ein individuelles, sondern ein korporatives Ich . . . , in dem das gesamte Volk sich zusammenschließt wie ein Bienenschwarm um seine Königin“ –, „sondern *tout au contraire*: das Ich des Propheten reift und erstarkt im Protest gegen den König“, das heißt aber doch im Protest gegen den common sense, die allgemein akzeptierte und verbindliche Sicht der Wirklichkeit (366). „Es ist das Bestreben und der schicksalhafte Zwang der Propheten, ihr eigenes Leben in einer ungeheuren existentiellen Dichte als ein Symbol des Allgemeinen zu empfinden und zu gestalten; aber nur im Negativen, in Destruktion, Gericht und Untergang, nicht in den positiven wunderbaren Verheißungsinhalten der prophetischen Botschaft der umgreifenden Liebe Gottes kommt es zu einer Berührung und symbolischen Verschmelzung des prophetischen Ichs mit dem Großich der Gruppe. Die essentielle Einsamkeit und faktische Isoliertheit wird somit zum Signum des Prophetischen“ (372).

Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß in dem ὡφθι nicht gerade die Elemente einer alttestamentlichen Berufungsvision entgegenleuchten, aber wir finden nach meinem Dafürhalten in diesem Modell eine Möglichkeit, das in den Jüngern Abgelaufene besser zu verstehen, wenn wir sehen, daß entsprechende Vorgänge keineswegs immer in Kontinuität zur gesellschaftlich-„kirchlich“ konstruierten Wirklichkeit stehen, sondern daß hier Diskontinuität etwas durchaus Normales sein kann. Von daher stehen die von Kessler als reduktionistisch bezeichneten Erklärungsversuche m.E. doch in etwas anderem Lichte da; der garstig breite Graben der mors turpissima crucis, den auch Oberlinner in seiner neuen Auferstehungsarbeit²⁶ kräftig betont hat, wird so vielleicht doch etwas enger und sein Überspringen wahr-

²⁶ L. Oberlinner, Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens, in: ders. (Hg), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD, 105), Freiburg-Basel-Wien 1986, 63–95.

scheinlicher, ohne daß wir dieses den Osterglauben auslösende Etwas, das ja nicht als solches, sondern nur als sozusagen manifestes supranaturales Ereignis ohne jede Analogie Bedenken unterliegt, in jeder Hinsicht verneinen müssen.

3.4.3 Das Erfahrungsdefizit heutiger Auferstehungstheologie

Sollte es erlaubt sein – und ich sehe sowohl angesichts der gleichen Terminologie im AT als auch angesichts der anderen Terminologie in der griechischen Antike keine prinzipiellen Gründe, die dagegen sprächen –, die Erscheinungen des Auf-erstandenen in Analogie zu den vom AT und auch sonst erzählten Erscheinungen zu sehen, so gilt es auch, folgenden Satz von Drewermann zu bedenken:

Es ist darauf zu achten, „... daß das Erscheinungserlebnis selbst nicht vorschnell als theologische Gegebenheit objektiviert wird, wie es in der exegetischen Literatur so gut wie ohne Ausnahme geschieht. Man scheint in den exegetischen Kommentaren nicht zu merken noch merken zu wollen, daß es für die gegenwärtige religiöse Aneignung derartiger Texte keinen Sinn ergibt, wenn man immer wieder beteuert, Gott sei dem Mose, dem Abraham oder dem Jeremia ‚erschieden‘, ohne zu zeigen, wie Erfahrungen dieser Art aus der menschlichen Seele hervorgehen und was sie für das Ich des Einzelnen bedeuten“ (378).

Ob jeder Mensch „Erfahrungen dieser Art“ macht, wäre zu fragen. Aber es ist damit zu rechnen, daß auch heute Menschen analoge Erfahrungen machen und daß diese Erfahrungen beschrieben und erzählt werden müssen, wenn wir Zugang zu den „alten“ Erfahrungen bekommen sollen.

3.5 Auferstehung eines Einzelnen

Johannes Nützel²⁷ hat den Nachweis erbracht,

1. daß Offb 11,12 redaktionell ist und

2. daß die Erwartung zweier eschatologischer Propheten, ihrer tödlichen Niederlage gegen eine Antichristgestalt und ihre Auferstehung nach kurzer Frist spätestens im 1. Jahrhundert belegt ist, daß dies aber nicht für die Offb 11 an die Auferstehung anschließende Himmelfahrt gilt, und er hat sicher zu Recht darauf hingewiesen, daß man aus den vorliegenden Belegen aus Ägypten und Kleinasien noch lange keine „allgemein verbreitete Erwartung in bezug auf eschatologische Gestalten zur

²⁷ J. M. Nützel, Zum Schicksal der eschatologischen Propheten, in: BZ 20 (1976) 59–94, hier 85–87.

Zeit Jesu in Palästina“ erschließen kann.²⁸ Und G. Lohfink²⁹ hat betont, daß nur in Offb 11,12 und nirgendwo sonst in der *jüdischen* Literatur einer Entrückung der Tod vorausgeht. In den heidnischen gibt es das ehr wohl.³⁰

Beide Interpretationen sind geeignet, den soeben wenigstens versuchsweise etwas verengten Graben wieder zu erweitern und unüberspringbar zu machen, zumal auf dem Hintergrund, daß Nützel diesen von Lohfink einzig genannten Beleg noch als redaktionell, also jedenfalls vom Christentum und vom Glauben an die Auferstehung Jesu nicht unabhängigen Beleg aufgezeigt hat. Ohne hier allzu weit gehen zu wollen, muß man m.E. fragen, ob wir hier die Bedingungen nicht zu hoch gehängt haben. Genügt es nicht, daß eine im Christentum vorhandene Vorstellung (z. B. die Auferstehung eines Einzelnen, die Erhöhung, [stellvertretendes] Leiden des Messias) im Judentum des 1. oder 2. nachchristlichen Jahrhunderts belegt ist, um diese als jüdische Denk- und Glaubensmöglichkeit darzustellen? Kann im Christentum sich nur das dem Judentum verdanken, was zur Zeit Jesu und kurz danach im Judentum *als allgemein anerkannt* gelten konnte? Zeigt nicht die *einigermassen* parallel verlaufene Produktion gleicher oder ähnlicher Theologumena, daß diese entweder in der Luft lagen oder jedenfalls für einen kreativen Theologen – und daß das Urchristentum eine äußerst kreative GröÙe war, kann ja keinem Zweifel unterliegen, wenn man es wohl auch nicht unbedingt der Kreativität Jesu überordnen muß, wie es häufig geschieht – als Antwort auf Probleme der Zeit denkbar und sozusagen zuhanden waren. Immerhin ist in diesem Zusammenhang doch auch an die wohl vorchristliche jüdische Aussage von der Auferweckung Johannes des Täufers (in dieses Leben) zu erinnern.³¹

3.6 Heutiger Glaube an die Auferstehung Jesu

Christlicher Glaube hält auch nach meinem Verständnis zu Recht an der Auferstehung Jesu als an einem Handeln Gottes am gekreuzigten Jesus fest – das sollte keinem Zweifel unterliegen. Zu fragen ist nur, ob die von Kessler vorgetragene Alternative: nur mit – nicht mehr aufzuklärenden – Erscheinungen kann der Glaube an die Auferstehung Jesu „als bereits eingetretene Wirklichkeit“ (241f), als wahr und

²⁸ Nützel, Schicksal, 87.

²⁹ G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas (StANT, 26), München 1971, 59.

³⁰ Vgl. dazu Broer, Herr, 56f.

³¹ Vgl. dazu allerdings auch L. Oberlinner, Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu (SBB, 10), Stuttgart 1980, 63, Anm. 74.

gültig angesehen werden, ohne solche gibt es die Auferstehung des Gekreuzigten *nur als Hoffnung* (vgl. 240, Anm. 7), gilt.

Angesichts dessen, was wir über – wenn auch nach Kessler u. a. unvergleichbare – Visionen wissen, werden wir nach meiner Befürchtung trotz Kesslers Argumentation nie die Bedenken, es könne sich bei den Erscheinungen doch um abgeleitete Produkte der menschlichen Psyche – deren tiefere Bedeutung, deren Verweisungscharakter (vgl. Drewermann) auf einem anderen Blatt steht – handeln, loswerden – wenn und solange wir Auferstehung nicht als Symbol, sondern als Tat Gottes am gekreuzigten Jesus verstehen wollen, werden wir daher einen anderen Weg, die Entstehung dieses Glaubens bei den ersten Jüngern plausibel zu machen, gehen müssen. Der Weg über Jesu Botschaft scheint mir gegenüber dem der Erscheinungen noch immer der bessere zu sein.³²

³² Diesen Weg habe ich in meinem Beitrag „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen...“, in: I. Broer – J. Werbick (Hgg), „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34) (SBS, 134), Stuttgart 1988, 29–61, hier 59ff wenigstens skizziert.